第 58 卷 第 5 期 北京大学学报(哲学社会科学版) Vol.58, No.5
2021 年 9 月 Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences) Sep. 2021

中 国 思 想 史 研 究

乾父坤母:儒教文明的世界图景
——基于比较宗教学的考察

陈　明

(湘潭大学 碧泉书院,湖南 湘潭 411105)

摘　要: 文章以部落组织向国家形态转进时期的父权发展演变作为线索,采用比较宗教学的方法,勾勒父权的民权化、神权化、王权化这三种类型,对古希腊宗教神话、犹太教和儒教的形成原因、内涵特点及历史影响给出描述分析,认为《易传》"乾父坤母"命题即是儒教文明的世界图景。天、仁、民胞物与以及格物致知、成己成物、参赞化育的儒家价值理念与生命规划,都可以在这一世界图景或存在秩序里得到系统和深刻的说明。从文明论的方法论视野和社会科学的学科视角对这一切进行论证分析,无疑有助于深化铸牢中华民族共同体的自觉性和方向性,而在人类文明谱系中达成对中华文明之独特性及其意义的理论把握,也有助于增强文化自信,推进中华民族复兴的伟大事业。

关键词: 乾父坤母;儒教;父权;连续性;轴心期

中图分类号:B 221　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2021)05-0085-12

学界近年关于家的研究,或专注对传统的伦理学阐释,或着眼中西文化比较,或借助西方思想论证其现代性价值,进路多样,成果颇多。没有哪个文明比我们更重视家:《易传 · 说卦》说"乾,天也,故称乎父。坤,地也,故称乎母";《礼记 · 礼运》说"圣人以天下为一家"。从文明论层次考察家与儒教文明的关系,不仅具有深刻的理论价值,对于深化自身传统乃至世界文明谱系的认知,提升文明自觉和文化自信,其现实意义也不言而喻。

一、文明论视域里的轴心期以及所谓"连续性"概念的调整

一种文明,意味着一种整体性、基础性的世界图景和存在秩序以及据此建立的"我是谁、从哪里来、到哪里去"的系统论述。人类所处的宇宙,按照"大爆炸理论",时间上无始无终空间上无边无际,既无中心也谈不上意义——对我们的生命和生活来说完全不可接受。这或许就是宗教产生的原因。涂尔干说:"科学是片段的、不完整的;它虽然在不断进步,却很缓慢,而且永无止境;但生活却等不及了。因此,用来维持人类的生存和行动的理论总是要超出科学,尽早完成","人类据以描画世界及其自身的最初的表现体系起源于宗教"。① 伊利亚德提出神圣空间概念加以阐发:"非神圣空间没有结构性和一致性,只是混沌一团",(神圣空间)"为未来的所有发展向度揭示了一个基本点,确立了一个中轴线"。"正是神圣的这种自我标证才从本体论的层面上建构了这个世界","只有显圣物才揭示了一个绝对的基点,标明了一个中心"。② 具体而言,"创造和宇宙律法这两个概念密不可分;天是宇宙秩序的原型"。③ 伊利亚德从本体论层面讨论世界建构之所成,可以叫做"世界图景",沃格林将这一宗教学洞见

收稿日期:2020-12-21
作者简介:陈明,男,湖南长沙人,湘潭大学碧泉书院教授。

① 涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠敬东、汲喆译,北京:商务印书馆 2011 年版,第 594、10 页。

② 伊利亚德:《神圣与世俗》,王建光译,北京:华夏出版社 2002 年版,第 1—2 页。

③ 伊利亚德:《神圣的存在——比较宗教的范型》,晏可佳、姚蓓琴译,桂林:广西师范大学出版社 2008 年版,第 65 页。

运用于生活世界的理解和分析,以某一文明之神圣存在为根据形成的人生目标及路径规划,就是所谓“存在秩序”了。①

可以把“神”或“天”的发现与建构,理解为人性最深层之心理、情感与精神需要的反映、表达与满足,从而可以由思辨角度将宗教视为文明的核心、灵魂的本质和历史的内容。早在雅典时期人们就相信,“在所有界定文明的客观因素中,最重要的通常是宗教”。② 沃格林指出:“对于历史研究而言,最小的认知单位并不是个人、国家、社会或语言共同体等等,而是文明。”③作为研究范式的文明论,首先意味着对文明体的意识,即在承认人类普遍性的前提下,强调每一文明体的内在系统性和外在边界性。这不仅是一种尊重他者的修养,也是一种明晓事理的智慧;其次,意味着一种历史的视角或眼光,因为文明总是与具体民族的生活联系在一起,在历史中形成、扩散并呈现为一种生活样态。④ 既然文明的内核是世界图景、生存秩序,而且主要由宗教阐述提供,文明论研究就必然意味着宗教视角的研究。亨廷顿《文明的冲突》堪称文明论研究范式回归的标志,就是用基督教文明、伊斯兰教文明和儒教文明描述当代世界的构成板块及其矛盾关系,预测后冷战时代的世界秩序。⑤

文明研究中,张光直有一个极为重要的观点:中国与西方的文明起源属于“连续”与“破裂”两种不同的类型。⑥ “前者的一个重要特征是连续性的,就是从野蛮社会到文明社会,许多文化、社会成分延续下来,其中主要延续下来的内容就是人与世界的关系、人与自然的关系。而后者,即西方式的是一个突破式的,就是在人与自然环境的关系上,经过技术、贸易等新因素的产生而造成一种对自然生态系统束缚的突破。”⑦对这种差异的观察与强调早已有之,张光直的创新处在于认为“连续性”文明更具有普遍性,“断裂性”文明反而是特例。“中国的形态很可能是全世界向文明转进的主要形态。而西方的形态实在是个例外,因此社会科学里自西方经验而来的一般法则不能有普遍的适应性。”在西方中心论视角里,中国及其文明长期被视为偏离典范的异类,对于习惯了这种定位的学界来说,张光直基于考古学、历史学和人类学观察得出的结论,意义重大,可以提升至社会科学方法论的高度。

本文以“连续性”概念作为研究起点,但有所调整。首先,“连续性”应作动态理解,将其理解为一个从起点的有所“延续”到后来的有所发展直至最终发展“成型”的整体过程。实际上,所“延续”的“野蛮”时期之思想理念,不仅原本只是某种普遍性颗粒如万物有灵、祖先崇拜之类朴素而粗糙,与后来真正成为文明支撑的成熟理论相比,在价值观念和思想属性上存在巨大差异。而且,不同文明间或“连续”或“断裂”其异同之原因如何、结果怎样,也均需具体讨论参详,非如此无法作出描述解释。对于“连续”形态的中国文明来说,影响决定其文明内涵品质、存续几率与发展方向的关键因素,乃是那些该时

---

① “存在秩序”(order of Being)是沃格林多卷本《秩序与历史》贯穿全书的核心概念,可视为伊利亚德“宇宙律法”概念的哲学表述,指某种具有神圣性的意义结构;历史则被他视为人类活动向这一秩序趋向契合的过程。参见其《以色列与启示——秩序与历史卷一》“序言”,霍伟岸、叶颖译,南京:译林出版社 2010 年版。

② 亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,北京:新华出版社 2010 年版,第 21 页。

③ 引自尤金·韦伯:《沃格林:历史哲学家》,成庆译,长春:吉林人民出版社 2011 年版,第 241 页。这是沃格林对汤因比《历史研究》方法论的概括。《历史研究》第一章的题目就是“历史研究的单位”。库朗热也认为历史“其真正研究意图在于人类精神”。参见其《古代城邦——古希腊罗马祭祀、权利和政制研究》1984 年版前言,上海:华东师范大学出版社 2006 年版。

④ 从亚里士多德、黑格尔到魏特夫的“东方专制主义”话语,到维科的《新科学》,再到马克斯·韦伯、斯宾格勒、卡尔·雅斯贝斯、汤因比、沃格林的历史和宗教研究,都属于文明论范式的思想成果,不同于现代性话语那种对同质性的预设。

⑤ 参见亨廷顿:《文明的冲突》,《外交季刊》1993 年夏季号。

⑥ 参见张光直:《连续与破裂——一个文明的起源新说的草稿》,《美术、神话与祭祀》,郭净译,沈阳:辽宁教育出版社 2002 年版,第 108—118 页;原载于《九州岛学刊》1986 年 9 月总第 1 期。

⑦ 张光直:《考古学专题六讲》(增订本),北京:三联书店 2013 年版,第 18 页。

段内社会发展所带来的思想升华结晶、而决非此前历史的惯性沉淀。人类学、考古学对“起源”问题的关注,决定了张光直将焦点落在“野蛮”到“文明”转换过程中的前者向后者的“延续”,而一定程度上忽视了社会和思想在新阶段中的蜕变飞跃,因而表现出一种还原论倾向。

帛书《易传·要篇》记录了孔子的夫子自道:“赞而不达于数,则其为之巫,数而不达于德,则其为之史。……吾求其德而已,吾与史巫同涂而殊归者也。”这里的“赞”与“数” 都属于占卜的巫术行为,“求其德”则是其作为“儒”的文化创造和信仰追求。① 由巫之赞到史之数再到儒之德,其间的关系既有连续更有发展,可谓“连续性文明”之完美表述。对于中国文化的规定和理解来说,是曾与孔子同途的巫史之筮与数更重要? 还是孔子自己所追求、并与我们的历史和精神生命有着深刻意义连接的儒之德义更重要呢? 答案不言而喻。张光直由“连续性”得出“中国古代文明是所谓萨满式的文明”的惊人论断,并且影响颇大②。但相对其理论初衷与学术抱负,反差实在太大,十分可惜。

其次,所谓“连续”主要应该指向思想观念的延续还是社会组织的连续? 张光直认为是“人与世界的关系、人与自然的关系”这些观念。而在新进化论代表人物塞维斯的表述中,“文明”到“野蛮”的跨越,主要关涉社会组织由“族团”“部落”到“酋邦”“国家”之转进,是“政府的起源”的问题。③ 显然,政府的起源关乎社会组织系统的变迁。正是这里的“断裂”或“连续”,才真正影响决定了思想观念的发展形式和方向。以中国为例,秦汉帝国可以视为国家的成熟形态,武王伐纣建立的军事集团可以视为部落联盟的高级形态,武王克商之后“选建明德,以藩屏周”“封建亲戚,以藩屏周”而建构起的“天下秩序”,则可以视为两个端点之间的中间形态,其宗法组织制度表现为由亲戚制度向政治制度的重心迁移、性质转变的过程。④ 正是在这样一场战争胜利后周公提出了“皇天无亲,惟德是依”的观点,意味着商纣王“我生有命在天”之“血亲天命决定论”(所谓命定论)向周代“道德天命决定论”(所谓命正论)的转变,为孔子“好其德义”的思想成型打下基础。考古学的文明及其起源,不同于人类学尤其是以历史哲学、文化哲学为内涵的文明论所理解的文明及其起源,前者关注的是相对于“野蛮”的超越,后者关注的是其发展成型及其影响持续。因此,迈锡尼文明和米诺斯文明的发现虽然将欧洲文明开端提前千年以上,但在文明论研究里被视为轴心期的,却永远只能是对后世具有奠基性意义的雅典时期。也许正是因为这种学科差异,张光直对于社会政治的变迁与思想观念的成型之间的互动关系,对于文明起源与历史的内在勾连,均没有给予足够重视。今天,转换焦点、深化论述,在文明比较中重塑“连续性”范畴的内涵,应该是对其学术逻辑和文化目标的一种继承和开拓。

基于人类学或政治学的视角,塞维斯指出:“人类文化演化中的分水岭出现在原始社会变成文明社会的时段。族团(kingroup)出现了等级分化,并由一种集权所控制和领导”,“解释这项成就自古希腊以来一直是西方文明最重要的历史、哲学和科学论著的关键要点”。⑤ 沃格林的视角则是文明论:“轴心时代的那些突进确实创造出了一种关于人性的普遍意识,出现在从罗马到中国的所有主要文明中。”⑥

---

① 参见陈明:《从原始宗教到人文宗教——〈易经〉到〈易传〉的文化转进述论》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2018 年第 4 期,第 41—54 页。

② 有人追随张光直“说巫史传统”(李泽厚:《说巫史传统》,上海译文出版社 2012 年版);也有人批评张是“泛萨满主义”(萧兵:《中国上古文物中人与动物的关系——评张光直教授动物伙伴之泛萨满理论》,《社会科学》2006 年第 1 期,第 172—179 页)。

③ 塞维斯《国家与文明的起源——文化演进的过程》(龚辛等译,上海古籍出版社 2019 年版)第一编的题目就是“政府的起源”。

④ 族团和部落的社会组织以亲戚关系为基础,成员相对平等。酋邦和国家等级分明,不以亲戚关系而以领土为基础行使权力。

⑤ 塞维斯:《国家与文明的起源》前言。这种早期的政治结构之所以重要,在于它乃是不同文明中社会制度演化的逻辑起点。

⑥ 沃格林:《天下时代——秩序与历史》卷四,叶颖译,南京:译林出版社 2018 年版,第 52 页。

塞维斯新进化论中社会进程的“分水岭”,沃格林用轴心期概念予以诠释:“从部落到城市国家……并不只是人口数目的量变,而是社会组织方面的质变,影响到对人性的理解。”①所谓影响到对人性的理解,即是指这时的社会和政治变迁,产生了新的思想体系和范畴,其所提供的“神圣秩序”以及随之衍生的存在秩序、世界图景,彰显建构了不同既往的精神维度,并持续地影响着后来的历史,形成今天所谓的文明。某种意义上,这与朱子所引述的“天不生仲尼,万古如长夜”可以参证。

概言之,宗教或其他形态之经典文本的写就、编定,才真正是描述、定义文明的形成以及分析、比较不同文明之异同及其历史和当代意义的节点性事件。“轴心期”不同文明中社会组织与变迁形式的不同,决定了其“影响人性理解”之“神圣存在”的不同结构形式与精神旨趣,则是问题的另一面。这在古希腊、希伯来和中国文明的对照分析中,可以得到体现。

二、“毁家”与“弃家”:希腊父权的民权化与希伯来父权的神权化

库朗热说:“要认识古代政制,必须研究古代信仰。”②还应补充一句,要研究古代信仰,必须研究古代社会,因为“神所采取的表现形式反映了该神所属的群体社会的社会结构”③。社会提供宗教叙事的原型素材与需求动力,“圣人”或“先知”则将其经验或体验理想化、理论化,建构神圣叙事形成世界图景、存在秩序满足社会需要。然后,便是人与神或神与人甚至神与神在社会中的各种互动构成历史的篇章。

亚里士多德描述了“家庭—部落—城邦”的进化谱系,视为一个自然的演化过程,认为“人类自然是趋向于城邦生活的动物”。④ 对于希腊历史来说这一切的确自然而然。创建希腊文明的多利安人,南下进入希腊半岛时的部落组织 phylai,汤因比、沃格林等人认为,与那些在定居形态上是由家庭家族发展而成的部落已有所区别。⑤ 流动的生活形态和殖民的对抗紧张以及由此带来的角色关系变化,无疑会稀释、弱化血缘亲情而强化组织的效率取向。⑥ 半人半神、虚实参半的忒休斯(Theseus),既是部落首领巴赛勒斯,又是社会组织城邦化的起点,“雅典王国的奠基者”。忒休斯改革、梭伦改革、克里斯提尼改革,一步步推进,从血缘原则到地域原则再到公民原则,直至公民大会的民主治理方式。也许与其移民—殖民的产生形式以及海洋岛屿的地理环境、生产方式有关,部落社会的族长权力在希腊半岛不仅持续时间较短暂,而且权力范围、大小也十分有限,并呈现为急速递减的过程。城邦国家的政治形态,决定了其与氏族组织在政治、经济、文化方方面面的尖锐对立。早在公元前 7 世纪,曾经由国王一人独揽的宗教、军事和司法的权责就已经分别划归宗教执政官、军事执政官、首席执政官。所以,民主制的奠立、即父权的民权化乃是水到渠成。这种堪称“毁家”的社会进程反映在宗教上,就是对各种传统的替代覆盖和改造整合,表现为弑父情节的反复上演。⑦ 从德尔菲神庙、帕特农神庙所祭祀的主神演变,可以或明或暗的看出这点。

德尔菲是希腊的宗教中心,供奉的主神依次是该亚(大地女神)、福柏(月神)和福玻斯(即日神阿波

---

① 引自尤金·韦伯:《沃格林:历史哲学家》,第 236 页。

② 库朗热:《古代城邦》,第 1 页。

③ 参见简·艾伦·郝丽生:《古希腊宗教的社会起源》,谢世坚译,桂林:广西师范大学出版社 2004 年版,第 1 页。

④ 参见亚里士多德:《政治学》,吴寿彭等译,北京:商务印书馆 1965 年版,第 12 页。

⑤ 例如沃格林指出:“城邦的 phylai 本是军事单位,也许是舰队,它们在向小亚细亚跨海移民之际就已经形成。……前城邦时代社会组织延续性的中断,新的社会单位在移民过程中的成长,这些都可以认为是城邦的背景。”参见其《城邦的世界——秩序与历史》卷二,周陈旺译,南京:译林出版社 2009 年版,第 185 页。

⑥ 这也许能够解释希腊神话和宗教中诸神祇的伦理关系比较混乱,以及梅因《古代法》揭示的夫妻更接近法律关系、政治权力关系,而不是中国的尊尊亲亲的礼仪秩序。另外,雷电在希腊神话是父权宙斯的武器,在中国儒教则是阴阳相交的生命律动。

⑦ 克洛诺斯与乌兰诺斯、宙斯与克洛诺斯,当然,还有成为弑父代名词的俄狄浦斯。

罗),“从中看到两种社会秩序的冲突,因为这些半神(该亚)和神(阿波罗)在某种程度上就是这两种制度——母权制和父权制的缩影”①。虽然德尔菲神庙的主神几经改变,但其作为人们听取神谕之神圣空间的功能并无根本性改变。只不过,堪称神迹的预言,载籍难觅,反而是“认识你自己”的箴言与俄狄浦斯弑父娶母的悲剧却举世皆知震撼人心。如此这般的德尔菲神庙,不像是宗教,倒是更像戏剧、哲学或者巫术。帕特农(Parthenos)意为处女,可以追溯至克里特岛母系社会的少女地母神,集宫殿城池女神、鸟和蛇之女神三位于一体。多利安人入主希腊半岛后,这位女神被收编改造成为宙斯的女儿。据说她属于帕兰提代(Pallantidae)家族,被当地人献给宙斯。但其原型更可能是某些贵族家庭信奉的渊源久远的神灵。荷马史诗常用“帕拉斯”称呼她。在与古代雅典贵族的神灵海神波塞冬关于雅典城邦命名权的竞争中获胜后,雅典娜逐渐替代帕拉斯,成为这座城市守护神的大名。波塞冬的骏马象征战争,雅典娜的橄榄树象征和平与财富,后者对前者的胜利,可以诠释为城邦对部落和父权的替代。追求和平、财富,体现出来的理性主义、物质主义,实与宗教精神相去甚远。母系神—宙斯女儿—守护神,从帕拉斯到雅典娜的称谓转换背后,是其由地方科瑞(女神)向城邦守护神的神格变化——准确说应是去神圣化。这是古老宗教传统被奥林匹斯神系吸纳、改造,进而纳入城邦生活的个案典型。

作为这一整合结果的奥林匹斯神系,同样既不神秘也不神圣,与作为文明核心之宗教所必备的道德、灵性甚少关联。赫西俄德《神谱》记载的奥林匹斯神系以卡俄斯(chaos,混沌)为起点。这可能是由于多利安人的部落组织 phylai 没有某一家独大,无须建构与某种神灵的特殊联系以强化其权威,也就不曾建构起一个具有绝对性的神灵。宙斯弑父(打败土著的提坦之战)后凭抓阄(正义程序折射出多利安人内部的平等关系)才得登天神大位,也表明主导一切的乃是属人的力量和计谋。因此奥林匹斯神祇的神格不过是自然人性在数量级上的放大,不同的只是欲望强度与能力大小,结果则是内在于家的人伦关系(秩序)荡然无存。

这种不神之神、非教之教,无法确立终极性的世界图景,无法提供“从哪里来?到哪里去?我是谁?”的存在秩序及意义目标,因而不能让柏拉图满意。② 沃格林甚至认为,以雅典娜命名的帕台农神庙属于雅典精神衰落的时代,所以在论证希腊文明之于西方文明的中坚地位时,他选择了柏拉图,认为“柏拉图式的宇宙是个神”③,高度肯定柏拉图的“哲学王”进路,即经由精神与权力的结盟,将哲学家灵魂中的秩序赋予城邦,将其视为理想的社会秩序,甚至认为这是一种“拯救”。④ 从动机看,柏拉图也许确有此意,但从效果和结果看,在哲学与神话或宗教之间并不存在历史和逻辑的关联,这种跨界行为与其说是拯救不如说是僭越。历史表明,柏拉图的理念论在这方面终于有所贡献,那也是经过了神学改造如普罗提诺所完成者,并且是经由奥古斯丁融入基督教之后才克竟其功。⑤ 守护神的地域局限性、公共神祇的政治性,决定了希腊宗教的功能单一、灵性稀薄,难以普遍化。这也决定了它无法为后来的雅典帝国、罗马帝国提供政治和社会所需的价值资源,无法承担起文化同质性建构的使命,因而难以支撑起某种文明范式。罗马只能设立“万神殿”,而“万神殿”最终只能被十字架替代,这就是证明。

---

① 郝丽生:《古希腊宗教的社会起源》,第 382—394 页。

② 在《理想国》第十章中,柏拉图借苏格拉底之口嘲讽荷马和赫西俄德的著作不能帮人获得美德。他认为神应该是完美的。其所谓美德主要指正义、智慧、勇敢和节制,都是以城邦生活为基础。

③ 参见沃格林:《求索秩序——秩序与历史卷五》,徐志跃译,南京:译林出版社 2018 年版,第 108 页。

④ 参见沃格林:《柏拉图与亚里士多德——秩序与历史卷三》,刘曙辉译,南京:译林出版社 2014 年版,第 154、120 页。

⑤ 柏拉图哲学可说是奥林匹斯神系未能提供世界的终极秩序,而现实又有此需要才刺激产生出来的替代品。新柏拉图主义则是这一替代品不敷使用之后,对其宗教化改造的成果。到奥古斯丁这里,希腊理性被基督教的信仰理论彻底整合。

于是有了雅典与耶路撒冷的问题。① 虽然有助于基督教走向理论上的成熟,但雅典哲学本身却很难划归宗教序列,构成西方心灵的基督教,渊源于耶路撒冷。二者泾渭分流的原因仍在其所产生的特定社会环境。古希腊早期由家庭-部落到城邦的三部曲属于人间喜剧,希伯来人由家庭-部落(部落联盟)到“巴比伦之囚”的三部曲则是命运悲剧。

虽然历史学家认为公元前 1000 年左右古以色列人就在被称作“迦南”的地方建立起了王国,但严格讲更像是军事联盟式的酋邦(应对非利士人的压迫),因为王权并没有得到充分发育。扫罗和大卫都是由士师(先知、祭师、部落首领)撒母耳“膏立”为王。并且,这位“撒母耳不喜悦他们说‘立一个王治理我们’”。耶和华也认为以色列人“立一个王”的诉求不仅是对撒母耳这种士师的厌弃,更是对自己的厌弃。(《撒母耳记上》8:6-18)王国之立,被《希伯来圣经》编纂者视为一种“离弃”行为,这说明当时存在一种与王权对立的力量,反映出巴比伦为虏时对王权的失望或对神权的期待。从撒母耳可以指定自己儿子为继承人,以及存在一个专司祭祀的利未人群体,扫罗忌惮大卫军功担心挑战其权位却无法将其捕杀,自己的儿子继位不久即被大卫替代等情况判断,当时部落联盟应是权力多元结构松散。王权的发育需要内外条件。迦南地带位于埃及、亚述帝国以及新巴比伦帝国几大强权之间,是其争霸的地理津梁,因而一方面特别需要王权强化组织应对挑战,另一方面又极易被外力压制摧毁,而无法像希腊或中国那样以依循内在逻辑自然生长。大卫之子所罗门时期王权趋于强化,大兴土木修建圣殿、王宫,文化的发展也似乎出现一些新的迹象。但在所罗门死后,王国分裂,跌跌撞撞两百年:先是被亚述人灭国(前721),然后是耶路撒冷被尼布甲尼撒攻陷;到前 587 年,尼布甲尼撒再次进军巴勒斯坦时,犹太王国大批民众、工匠、祭司和王室成员被掳往巴比伦成为囚徒。

《摩西五经》就在这种情境中编撰成书。② 历史学家这样解释:“在没有共同的政治框架、共同的语言或民族机构的情况下,怎样才能维持犹太身份?巴比伦犹太社群的领袖用一本书解决了这个问题”,“利用王国时期的古老文件,编纂出一部正式的民族史,以及法律、习俗和宗教实践的汇编,从而能够以宗教行为为基础重组民族认同,并在某种程度上把这种民族认同转化成一种宗教。”③但是,一种既能解释现实苦难、也能昭示光明前途的理论叙事,对于“巴比伦之囚”来说应该是比“维持犹太人身份”更急切也更深层的需要。如此,才能解释耶和华这个至上神的诞生,以及由此展开之系列叙事——从创世造物的唯一真神(排除异教神的存在空间),到大洪水时对挪亚一家情有独钟(确立自己与神的特殊联系),再到族长亚伯兰被改名为亚伯拉罕子孙遍天下(耐心等待弥赛亚)诸用心用意。如此,也才能匹配这个民族强烈的生存意志——今天的一切不是因为敌人太强大,而是因为我们背离了神的意旨而遭受的惩儆,只要我们回心祈祷,耶和华就会宽恕自己的“选民”,“大卫的国”就一定会得到重建。(《耶利米书》23:5-6;《以赛亚书》59:20)

这一工作绝非只是以身份维持为目的的文献汇编,也不仅仅是以论代史的历史重构,而应视为一种从未来出发对现实困境进行应对处理的高明方式,一种以神意为中心的世界图景及存在秩序的建构。其关键就是对祖先崇拜进行升级,囚徒困境使情感与祈愿变得特别强烈,对祖先在天之灵的权能提出特别的要求,尤其是超出其他族群所信奉之神的特殊权能。于是就有了确立耶和华之至上性(排除诸神)的“创世”叙事,有了确立以色列人与耶和华关系之唯一性(得天独厚)的“选民”叙事。过去、现在与未来在其中得到整合贯通,生活世界的所有事件不再只是某种偶然堆积,而成为最高意志的牵引与人之自

---

① 舍斯托夫的《雅典与耶路撒冷》(张冰译,上海人民出版社 2004 年版)认为,雅典与耶路撒冷一理性一信仰紧张对峙。沃格林试图将信仰—神学的意义功能赋予理性的哲学,以“从神话到形而上学”表述希腊的“存在的飞跃”,即发现超验的神圣秩序(《城邦的世界》,第 196 页)。雅典所象征的民主和科学精神自有其独特的文明意义,如何评价也不为过。兹不赘。

② 参见詹姆斯·弗雷泽:《〈旧约〉中的民间传说》,叶舒宪译,西安:陕西师范大学出版社 2012 年版,第 379 页。

③ 雷蒙德·P.谢德林:《犹太人三千年简史》,张鋆良译,杭州:浙江人民出版社 2020 年版,第 34—35 页。

我选择的互动结果;世界也由此获得一个中心,生命获得一种精神属性和意义方向——回到应许之地。

从宗教社会学或比较宗教学的角度看,作为其支点或轴心的耶和华,乃是以色列人对历史上曾短暂存在、现实中无法充分发育,但又曾在埃及法老身上一睹风采的政治权力之理想化、神圣化,以助苦难中的自己坚定目标、维持信心、激发力量走出囚徒困境。① "耶和华晓谕摩西说:'以色列中凡头生的,无论是人是牲畜,都是我的,要分别为圣归我。'"(《出埃及记》13:1-2)跟亚伯拉罕献祭以撒一样,这意味着一种新型权力关系的确立。相对希腊城邦的"毁家",这里的"弃家"是对父权及其所象征之家族性政治结构的一种"放弃"或"扬弃",因为对于要回归应许之地的以色列人来说他们是一个"选民"的整体。换言之,这里对父权的放弃乃是对神权之父权化而做的交换,父权神权化的现实意义乃是合众"小家"为一"大家"。

从思想史的角度说,父权-王权转换升华为神权的理论意义是双向的:一方面是父权-王权力量倍增,由部落联盟首领跨越到万国之父;另一方面则是作为迦南众神之一的耶和华从作为以色列人所独尊之神(Yahwism)一跃成为创造世界的唯一尊神(Monotheism)。对作为诸神的耶和华来说,非如此升格则不足以为前者提供承诺;对弱小的希伯来人来说,非如此不足以给自己带来信心的提升。

一神教诞生的必然性、偶然性或者秘密原本就是这么朴素简单。但是,从文明论的角度必须承认,这一转换建构了一种全新的世界图景,一种完全不同的存在秩序,一种特殊的历史哲学——从此,"神与人之间关系的历史取代了帝国的历史"②。而在它的一个支脉发展成为基督教以后,其影响更是遍及整个人类。

三、天下一家:父权之王权化的世界图景

古希腊的父权在内部经济政治的发展作用下解体消亡,早期文化被改写解构融入城邦的世俗生活,父权也迅速民权化。以色列则是在外部压力之下父权无法生长成为王权,只能揉入传统信仰,建构成超验神权为民族生存提供政治承诺。中国则是部落在获得军事胜利后,通过封侯建国在新的政治平台上,其父权平顺发育为王权——此乃连续性文明的要义所在。

《孟子·公孙丑上》:"王不待大:汤以七十里,文王以百里。以力服人者,非心服也,力不赡也;以德服人者,中心悦而诚服也。"《史记·周本纪》之古公亶父的故事可为佐证,即周的部落组织是在相对和平的环境下,以核心家族为内核如滚雪球般逐渐凝聚壮大。当然,不难看出这里的地理和人文环境之宜于农耕,人口压力小,与希腊的海岛殖民、以色列新月地带帝国争霸诸情势完全不同。前 11 世纪,古公亶父之曾孙辈武王起兵伐纣号称有八百诸侯会盟,由诸侯数量之多可知其规模之有限,而规模越小则意味着家族的权重越大。

"小邦周"战胜"大国殷"后,周公"封建亲戚,以藩屏周"(《左传·僖公二十四年》),以家族为单位,"立七十一国,姬姓五十三"(《荀子·儒效》)。实土实封而成的诸侯国面对共同敌人固然会携手御侮,但其趋势却是随着血缘关系疏离、利益关系分化而兄弟阋墙,甚至存在脱离宗周约束走向"藩屏周"这一政治目标反面的危险。周公遂在"建侯卫"之后又着手"制礼作乐"(《尚书大传·康诰》),核心内容就是明确嫡长继承制,辅以系列的礼乐制度,尊父卑子、尊天子卑诸侯,以维护和强化周天子这一"天下之大宗",即王权化的父权或父权化的王权。兄弟关系意味着平等,父子关系作为家庭的基础结构有着更多

---

① 弗洛伊德就曾指出摩西是一个埃及人,上帝是独裁统治庞大世界帝国的法老之影像。参见弗洛伊德:《摩西与一神教》,李展开译,北京:三联书店 2017 年版,第 82 页。

② 沃洛林:《天下时代》,第 165 页。但这并不意味着人与国家、国家与理念的诸种关系就此被替代覆盖。

等级、权力的意涵。① 周公制礼作乐的政治目的就是终结部落内部的平等关系,将父-子关系的尊卑原则确立为家族宗族内部的宗法原则;终结倾向平等的部落间关系,将被赋予政治军事功能的单个家族统摄于天子-诸侯这一尊卑等级分明的政治组织结构之中。"殷周之变在根本意义上便是从兄弟型秩序转向父子型秩序","树立了中国政教文明的'家天下'秩序"。②

王国维的《殷周制度论》认为周公制礼作乐的宗旨是"纳上下于道德",强调其"亲亲"的情感与伦理维度;何炳棣则强调其"尊尊"的理性与政治维度,认为核心是确立天子的政治制度。③《史记·梁孝王世家》说"殷道亲亲,周道尊尊",重心应该是向后者转移。而孔子说"周监于二代",亲亲之仁与尊尊之义均衡统一,这可从政治与文化上区别于殷商部落联盟及嬴秦的皇帝制度。说到底,宗法制这个"家天下"是政治组织与社会组织矛盾统一的双重结构。部落社会组织(父权或亲属制度)的军事化使用构成其发展高峰,同时也是它被政治组织(王权)消解替代的开始,但二者重叠并行的过程相当漫长,成就了成康之治的盛世典范,形成了礼乐刑政并举的王道政治哲学。其霸王道杂之的治理结构在汉武帝与董仲舒重新论证后④,结集为《白虎通》的理念文本而定义了中国文化的性质。⑤ 因此无论是从酋邦到国家、从父权到王权,还是某种特殊生产方式,这种描述定位都失于简单而不再适用。正确理解是将其本身整体化,视为与希腊、以色列不同的独立发展类型,从而既揭示其独特内涵,也彰显人类文明谱系的丰富性。

正是在这一过程中,以孔子为代表,家的意象原型被建构为儒教文明的世界图景、存在秩序和意义目标,即《易传》"大德曰生""乾父坤母"的命题系统。《尚书·西伯戡黎》记载,殷商末代君主纣王听闻周文王的部队战胜自己的属国黎,大惑不解,对大臣祖伊说"呜呼!我生不有命在天?"周公在伐殷成功后也思考过这个问题,沿着祖伊说纣王"淫戏自绝"天命的分析思路,提出"皇天无亲,惟德是辅"(《尚书·蔡仲之命》)的新论述。"我生有命在天"的天(神意)人(权力)联系是以血缘为基础;"皇天无亲,惟德是辅"则在接受天人关系架构的前提下,将连接基础替换为德性或德行。周公这一领会的直接来源是文王。文王是古公亶父之孙,西部诸侯之长,积善行仁,深得人心,却被纣王听信谗言拘禁于羑里。"作易者其有忧患乎?"文王"小心翼翼,昭事上帝"(《诗经·大雅·大明》),其忧患既关乎自身也关乎民生更关乎天命。根据古老材料编撰而成的占卜之书《连山》《归藏》,以蓍草和物象的神秘关联预测吉凶,已不能满足文王对世界整体与本源的思考,遂决定重组"易"的系统。"文王演易",实即"次卦"⑥,即根据自己对世界的理解,重排六十四卦之先后次序。《连山》以艮卦为首,卦象为山,《归藏》以坤卦为首,卦象为地,皆无总纲及上经下经之分。⑦《周易》则以乾坤两卦为首,独立于上经和下经之外,"首出庶物";以屯卦、离卦为上经之始终;以咸卦、未济卦为下经之始终。此一修改,意义深远。"《归藏》体现帝本宇宙观","'帝—坤'居首符合商王室的文化精神,商室最重鬼神,首要者上帝"。⑧ 文王发愤,则不再

① 霍布斯强调父子关系的政治属性(参见张米兰:《论霍布斯从家庭角度看国家的构成》,《学习与探索》2020 年第 4 期,第 9—16 页)。中国家庭本位的思考方式强调"亲亲"之仁与"尊尊"之义的统一,但"尊尊"的政治权力关系意涵也是确定无疑。

② 陈赟:《周礼与"家天下"的王制》,北京:中国人民大学出版社 2019 年版,第 107、112 页。

③ 参见何炳棣:《原礼》,载其《何炳棣思想制度史论》,北京:中华书局 2017 年版,第 168—177 页。

④ 参见陈明:《霸王道杂之:中华帝国的政治架构与文化精神——基于文明论视角的宏观扫描》,《中国政治学》2020 年第 2 期,第 89—105 页。

⑤ 参见陈寅恪:《王观堂先生挽词·序》,《陈寅恪集·诗集》,北京:三联书店 2001 年版,第 12 页。

⑥ 崔觐注《序卦》"屯者万物之始"云:"此仲尼序文王次卦之意也"。载于李道平《周易集解纂疏》,北京:中华书局 1994 年版,第 720 页。次卦之次,即是安排位次。而那种将三位之八卦重叠敷衍为六位之六十四卦的文王演卦说不能成立。

⑦ 参见林忠军:《王家台秦简〈归藏〉出土的易学价值》,《周易研究》2001 年第 2 期,第 3—12 页。

⑧ 参见雪苗青:《〈归藏〉书名来源考:'帝—坤'体居首》,《怀化学院学报》2016 年第 4 期,第 58—61 页。

是提供一个巫术占卜手册新版本,其深层意蕴乃是反思、质疑甚至解构“我生有命在天”这一意识形态的天帝与君之先天关系。

这一替代工作乃是援引先民朴素的生命意识加以提炼而完成。《说文》:“乾,上出也,从乙。”“乙,像春草木冤曲而出。”段注:“乙乙,难出之貌。”乙是天干第二位,甲是“从木戴孚甲(壳也)之相”,即种子被破壳而出的新芽顶起;丙丁往后皆属此类。所以,天干之名“代表发育、生长、死灭、萌芽……的循环现象”①。干支纪年渊源久远,《世本·作篇》谓“大桡作甲子”,成为主流观念意识系统,殷墟就出土有完整的甲骨干支表。“上经”以屯卦居首。屯,《说文》:“难也。象草木之初生。”《屯卦·彖传》:“刚柔始交而难生”。卦象是震下坎上即云与雷,《春秋·元命苞》:“阴阳合而为雷”;《说文》“雷:阴阳薄动,雷雨,生物者也。”乾坤初交而生震,故《说卦传》谓“万物出乎震”,即《序卦传》所言“屯者,万物之始生也”。《屯卦·彖传》说“天造草昧”,不只是一草一木之生,而是象征四时之始、万物之始。乾下坤上的泰卦,彖辞说“天地交而万物通”;坤下乾上的否卦则是“天地不交而万物不通”。虞翻注归妹彖辞曰:“天地交,以离日坎月战阴阳。”疏云:“乾阳交坤为坎,坤阴交乾为离。”《系辞传》加以抽象提升:“天地　,万物化醇。男女构精,万物化生。”乾坤作为“易之蕴”“易之门”,其生殖-生化义可谓不言而喻。“下经”之首的咸卦,被《序卦传》赋予特殊意义,如乾坤二卦一样有按语,天地—万物—男女—夫妇—父子—君臣—上下,依序贯之。干宝注:“乾坤,有生之本也。咸恒,人道之首也。”上经首言天地,下经首言人道,人道即夫妇之道。《荀子·大略》云:“易之咸见夫妇。夫妇之道,君臣父子之本也。”文王八卦次序以艮为少男、兑为少女。咸卦艮下兑上,是少男少女异性相吸两情相悦之象,神似屯卦。明乎此,则“上经”以坎离殿后,“下经”作为全篇终结的既济、未济亦由坎离构成,都是对乾坤大义的表达,对天地生生不息之本质的呈现。坎离是天地相交的结果象征;天地以坎离为阴阳,阴阳亦以坎离互动成其造化。“既济”的离下坎上表示“天地既交”;“未济”的坎下离上表示“天地交”,交而后刚方得居于正位,成为“既济”。以“未济”收尾,正是用坎离之交、夫妇之匹寓意终则有始的天道之行永无尽期。

干支纪年体现的先民模糊的宇宙图景和存在秩序意识,被文王引入“易”的文本之后得到系统性提升,中华文明的理论形态与水平也跨入了全新阶段。但从《周礼·春官·宗伯》可知,《周易》与《连山》《归藏》并列为卜筮之书,其所蕴含的宗教或哲学意涵被深裹在“巫之筮”“史之数”的外衣下,尚未为时人所识。孔子韦编三绝,“后其卜筮,观其德义”,“德行求福,仁义求吉”,解构其卜筮系统,赋予宇宙生命系统以精神和德性,《易传》成为“易”的中心,中国文化内核才完成由自然宗教向人文宗教的飞跃。②这表现在以下三方面。

首先,以乾统天,确立天的最高地位。《易经》天字不多见,除了“自天佑之”,其他均指自然之天(sky),而《易传》随处可见“天造”“天行”“天位”“天道”“天文”“天命”“天心”以及“顺天”“应天”,神圣性与意志性明确,内在逻辑关系清晰,构成系统理论。《易经》作为总纲之主导的乾卦,虽然于象为天,但与地之化生完全是自然过程,六十四卦也只是自然性的系统。而《易传》开篇就是“大哉乾元,万物资始,乃统天”,“乾道变化,各正性命”,以乾统天即是以天代乾,天就由卦之取象引入的自然之物,变身为“易”的主体、主宰。《序卦传》更直接以“有天地,然后万物生焉”引领,“易”的系统由占卜吉凶悔吝的巫术手册变身为表达天道信仰的儒教经典。“天地之大德曰生”(《系辞传》),生生不再是自然行为,而是天心大爱即仁德显现。“复,其见天地之心乎”(《复卦·彖传》)的体悟与此互相印证,意味着对象性的认知提升为一体性的信仰。后世的“仁,天心”(董仲舒《春秋繁露·俞序》)、“仁者天地生物之心”(朱子《孟子或问》卷一),则是不同语境中对此信念的强调和重申。“元亨,利贞”本是乾卦断占之辞,《文言》却

① 梁钊韬:《中国古代巫术——宗教的起源和发展》,广州:中山大学出版社 1999 年版,第 84 页。

② 孔子感喟“五十以学易,可以无大过矣”(《论语·述而》),又自谓“五十而知天命”(《论语·为政》)。二者应有某种联系。“德之义”即天的生生之德。参见陈明:《从原始宗教到人文宗教——〈易经〉到〈易传〉的文化转进论》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2018 年第 4 期,第 41—54 页。

以“元,亨,利,贞”予以概念化,对应于植物种子从萌芽、生发、成熟到归根的四季轮回,隐喻天(乾)本身即是生生不息的大生命,原文本的巫术色彩被彻底清除。“维天之命,於穆不已。”(《诗·周颂·维天之命》)万物之生命本于天,又是天这一大生命的显现形式与组成部分。乾卦成为天德的象征,整个六十四卦由之获得秩序和意义,天的本体性、神圣性也在这种关系中落实成型。

其次,将人嵌入天地大生命的系统之中,并赋予特殊地位和使命。《文言》:“君子以成德为行。”德者得也。宋儒说人物之生,得夫天地之心以为心。这可从两个层面理解。首先,从“性自命出”这一根源的角度,“君子以正位凝命”(《鼎卦·大象传》),当修炼自身,将天命之性落实,确立人格、成就自身。其次,从“大人者与天地合其德”这一目标的角度,要“观乎人文,以化成天下”(《贲卦·彖传》)。“率性之谓道,修道之谓教”(《中庸》)即是此意。“率性之谓道”是成己,“修道之谓教”是成物;既是事功,也是立德,亦即与天合德,“参赞化育”“与天地参”。这种经由个体实现的目标,与《大学》社会层面的“止于至善”、《乾卦·彖传》超验层面的“保合太和”,互涵互摄,一统于天。最后,在此基础上将六十四卦整合为一个生命的系统、意义的系统,建构起乾父坤母的宇宙图景与存在秩序。《说卦传》:“乾,天也,故称乎父。坤,地也,故称乎母。”乾于象为天,于德为健,于用为生,于万物之关系则为父。《序卦传》中“有天地,然后万物生焉”“有万物然后有男女”……则将夫妻、父子诸关系统摄其中。可以看出,儒教义理中的宇宙图景、存在秩序,乃是“家”这一社会组织原型的投影和理想化。

《尚书·武成》即有皇天后土的说法:“予小子其承厥志,底商之罪,告于皇天后土。”但这是早期朴素的民间信仰,皇与后都指君主,权力和主宰的色彩浓重;天与地没有性别之分,也与生命无关。《尚书·洪范》也说“天子作民父母,以为天下王”,但这只是从政治角度讲天子与臣民的关系,尚不具有关涉整个世界的整体性和理论系统性。由皇天后土、作民父母到乾父坤母,不只意味着神人关系的亲近化、内在化,也意味着天之神格的提升,天与整个世界关系的重构。世界图景不是对外部世界的客观描述,而是从信念和需要出发对认知材料进行建构的结果,具有诠释、范导功能和整合作用,落实于“从哪里来、到哪里去、你是谁”的存在秩序论述。“乾父坤母”即是《易传》建构的儒教文明之世界图景。

东汉结集成书的《白虎通》之三纲六纪,是儒教世界图景、存在秩序之实践指南或历史凝结,不同之处只是将“圣人”转换为“天子”。① 张载《正蒙·乾称篇》的“乾称父,坤称母,予兹藐焉,乃混然中处”,是其社会化表述。而雍正时期发展成型、遍布天下的“天地君亲师”信仰,则是其最高形式。由此可以确定,《汉书·艺文志》说“五常之道,《易》为之原”,应该而且也只有从乾父坤母的世界图景和存在秩序才能获得深刻理解。②

余论:类型比较与意义分析

家,作为人类生活的起点是共同的,而在不同文明各有呈现。古希腊和以色列有“去家庭化”的倾向:前者“毁家”,部落城邦化、王权民权化;后者“弃家”,父权神权化,部落在囚徒困境整合为神的子民。中国以家为原型建构乾父坤母的世界图景。中国与两希的根本不同在于世界的产生形式:中国是“生”(Born to parents),两希是“造”(Creatio ex nihilo)。③“一”(the One)与“多”(many)的不同关系形式,在

---

① 《白虎通·爵》:“天子者,爵称也。爵所以称天子者何? 王者父天母地,为天之子也。”天与人、天与政治权力的关系有其发展过程:《论语·尧曰》“历数在尔躬”是天道之定数确定人选;《礼记·中庸》“大德必得其位”是人间圣贤以其德行获得天命;《春秋繁露·三代改制质文》“王者必受命”是因其为王而断定其已获天命。董仲舒意在把已成现实的自然力量纳入儒教文明的存在秩序内加以驯化(这是社会的需要)。从《白虎通》可见,政治权力已被纳入《易传》所建构之乾父坤母的世界图景和存在秩序。

② 《周易》“群经之首”的地位确立,是儒教与汉帝国结合并稳定运行的结果。参见卢翠琬:《〈易〉为群经之首溯源》,《湖南科技学院学报》2009 年第 2 期,第 8—11 页;陈明:《帝国的政治哲学:〈春秋繁露〉的思想结构与政治意义》,《政治思想史》2019 年第 2 期,第 22—38 页。

③ 从恩培多克勒的四根说到柏拉图、亚里斯多德的宇宙生成论,严格说应该视为一种构成论。

很大程度上影响决定了中西文明对人与世界之存在方式、联系方式、人生起点与归属的不同理解和论述。“生”出来的世界,人与天地万物关系具有内在性或有机性,即乾父坤母、民胞物与。“造”出来的世界,人与造物主是创造者与被造物的关系,人与万物是管理者和管理对象的关系,人与人则区分为“选民”与“弃民”、“义人”与“罪人”,末日决战(armegeddon)则表明二者之间无法妥协。(《创世纪》1:26-28;《约翰福音》3:18;《启示录》16:16)

儒家讲“民胞物与”,道家也说“天地与我并生,万物与我为一”(《庄子·齐物论》)。有学者视为儒教与基督教世界图景的基本区别,由此解释“中国为何未孕育出科学文明”。① “天生万物”“天生烝民”“天命之谓性”,决定了作为万物之灵的人重建与天的联系,其方式是“悟”。悟者觉也,对内在于心、内在于己的性分之自觉,基础是经验和情感。《礼记·大学》讲的格物致知,就是即物感悟上天生生之德,物我一体之仁,将其确立为自己的信念,进而显发为修身齐家治国平天下的实践行为。② 犹太教中人与神的联系方式是守“约”,即遵守“摩西十诫”。这是基于契约的实践行为,在此过程中发生作用的主要是意志。而基督教的“信”,意味着对某种经验中难以置信之事(耶稣死而复活等)及其意义的认信接受——作为永生渴望满足的条件,其实含有相当的理性计算。由此出发进行文明比较,不仅可能而且必要,但这里显然无法展开。以下仅从国家、社会和个体的角度,对乾父坤母的宇宙图景及其所衍生之存在秩序与人生意义略加提示,以为全文作结。

首先,从国家角度来说,它对秦汉帝国的文化规训,使其从自然性的政治强力转换成为具有了精神和伦理品格的文明。“以法为教”“以吏为师”中的“法”和“吏”,分别是国家这个利维坦的意志和爪牙,目的是将社会和个人整合成政治共同体的组成部分。其失败促使儒生反思:天下,“马上得之,安能马上治之?”(《史记·郦生陆贾列传》)“马上”隐喻力量,“马下”暗示文明,即陆贾所言“先圣”倡导的“仁义”。到董仲舒与汉武帝,终于达成陆贾与高祖所未能达成的共识——“复古”“更化”。③ 虽然儒教妥协多多,但从素王与时王的关系看,一代代皇帝来去匆匆如流水,圣人则古今一贯。

其次,从社会角度来说,它作为主流意识形态,增进了社会凝聚力,塑造了文化认同感。春秋战国礼崩乐坏,秦焚书坑儒,汉初无为而治崇奉道家。五经博士制度、郎官制度以及察举制度等,建立起社会与政府的流动管道,强化了儒家思想理念的权威性,使之成为政治学所谓共同善(common good)。这一政策导向下的地方治理中,涌现了大批对边鄙之地以及各种小传统进行教化的循吏。“文翁化蜀”式个案的结果,就是“百里不同风,千里不共俗”的农业帝国在郡县制的政治大一统之后,实现了“九州共贯,六合同风”的文化大一统。文化与政治大一统的结合,就有了汉族之名的成立。汉所指代的汉王朝、汉帝国,显然是政治符号、文化符号,其内核就是霸王道的综合。数百年的文治武功,使得秦人、楚人、齐人、晋人这些基于历史经验和共同记忆的族群,渐渐被汉人替代统摄,获得了全新的政治和文化内涵。④ 这是中华民族形成史上最重要的奠基阶段,也是最具标志性的成果。

再次,从个人角度来说,它为生命个体确立了精神方向和意义目标。《易传》“大人者与天地合其德”“天行健君子以自强不息”诸语,规定人生意义的起点与根源皆在于与“天”的互动关系。《中庸》建立从“天命之谓性”到“成己成物”进而“与天地参”的系统;“成己成物”显然是“生生”之天道的社会形态。《大学》进一步落实为格物致知、修齐治平的实践次第,而修齐治平又是“成己成物”的具体内涵。成于汉代的《孝经》将这一切统摄于家的模式内:“夫孝,始于事亲,中于事君,终于立身。”事亲对应于家庭家族;事君对应于家国天下;立身,对应于天地,融入生生不息之宇宙大生命——亦即立德与不朽。

---

① 参见浅野裕一:《古代中国的宇宙论》第五章,吴昊阳译,南京:江苏人民出版社 2020 年版,第 129—166 页。

② 参见陈明:《王道的重建:“格物致知”义解》,《儒者之维》,北京:北京大学出版社 2004 年版,第 363—378 页。

③ 这种转换,文明史上唯有查理曼大帝对基督教的皈依可比。历史学家兰克称查理曼大帝为“欧洲之父”,因其武功也因其文治。

④ 由此可知,汉族具有国族(nation)的内涵,而不能简单与族群(ethnic)对应。兹事体大,有待细加分疏。

乾父坤母的世界图景及其所蕴含的存在秩序,对于中华文明的意义于此已得到初步的揭示。尧舜禹汤文武周孔一以贯之之道,舍此无他。董仲舒、朱熹的工作也与此紧密相连。朱子的重要著述《大学章句集注》《中庸章句集注》,序言反复申明的反异端,其实就是这一世界图景、存在秩序受到冲击时的反击。这是韩愈以来儒门工作的主题。宋代皇帝虽然或佞道或崇佛,宋孝宗甚至亲撰《三教论》论证佛老长于“治心”“治身”,谓其说不异于圣人,但仍不得不承认,“治世”还得依靠“儒教”。这是对三教之文化功能与文化权重的划分。“治世”与“治身”“治心”的文化权重,孰大孰小、孰轻孰重,当然不言而喻。

随着中华民族复兴成为时代主旋律,文化自信被视为理论自信、道路自信和制度自信的基础,如何理解我们的文化,如何对后冷战时代的文明论题做出中国判断提供中国方案,就成为一个既具理论性又富实践性的时代课题。也许,亨廷顿的文明冲突论、美国战略家的“邪恶轴心”描画、历史上的诸多殖民行为,不必与基督教世界图景中的二元对立及末世论对抗性思维关联起来。但是,费孝通“美美与共,天下大同”、习近平“打造人类命运共同体”的呼吁,与儒教世界图景中的人们“不独亲其亲,不独子其子”“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”“以天下为一家”的价值原则和理想追求,具有真实的内在关系,却是确定无疑的,而这也是对人类文明走向的中国判断。①

Father *Qian* and Mother *Kun*: the World Prospect of Confucian Civilization ——An Observation Based on Comparative Religious Studies

Chen Ming

(*Biquan Academy*, *Xiangtan University*, *Xiangtan* 411105, *China*)

Abstract: This essay takes as a clue the development and evolution of patriarchy in the transitional period from tribal organizations to state forms. Using the methodology of comparative religious studies, this essay outlines three types of patriarchy: patriarchal democratization(民权化), patriarchal theocratization (神权化), and patriarchal monarchization(王权化). This essay also describes and analyzes the causes for the formation, the connotative characteristics and the historical influences of ancient Greek religious mythology, Judaism and Confucianism, holding that the proposition of Father *Qian* and Mother *Kun* (乾父坤母) in *the Appendices to the Book of Change* (《易传》) was the world prospect of Confucian civilization. Such Confucian values and life plans as Heaven(天), benevolence (仁), the belief that people in the world are all my brothers, and all things and I are of the same kind (民胞物与), the pursuit for knowledge through intense study of objects(格物致知), letting others make their achievements while making one's own achievements (成己成物) and having an understanding of the way how all things in the world develop and change(参赞化育). An analysis and verification of all these points from the vision of the methodology of civilization theory and from the disciplinary perspective of social sciences will undoubtedly help deepen and strengthen the Chinese national community's sense of self-consciousness and the sense of direction. To make a theoretical grasp of the uniqueness and significance of Chinese civilization in the pedigree of human civilization will also help enhance our cultural self-confidence and advance the great cause of Chinese national rejuvenation.

Key words: Father *Qian* and Mother *Kun* (乾父坤母), Confucianism, patriarchy, continuity, axis period

(责任编辑 郑 园)

① 《习近平致力倡建人类命运共同体》,2018 年 10 月 7 日《人民日报》第 1 版。